

Un christianisme «pour les Grecs» : l'*Apologie pour les chrétiens* de Justin

«L'originalité de Justin est d'avoir tenté une confrontation entre la conception grecque du monde et la vision chrétienne», écrit l'abbé Wartelle (p. 39). Dans l'*Apologie*, il engagerait – dit-on – la discussion avec l'hellénisme, comme il le fait avec le judaïsme dans le *Dialogue avec Tryphon*. En fait, avec qui dialogue-t-il ? Avec des empereurs, avec lui-même (ὁ διάλογος πρὸς ἑμαυτόν, *Dialogue avec Tryphon*, 3.2), avec les siens ? On doit poser la question du destinataire.

Au début du *Dialogue avec Tryphon*, Justin parle de sa formation philosophique et de son choix du platonisme jusqu'à ce qu'il rencontre un vieillard chrétien ; il évoque aussi sa conversion : «un feu s'embrasa aussitôt dans mon âme», écrit-il (Παραχορήμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, « Prologue », 8, 1). On attendrait la phrase : «c'est donc de cette manière et à cause de cela que je suis, pour ma part chrétien» ; or, il écrit : οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ, «c'est donc de cette manière et à cause de cela que je suis, pour ma part philosophe» (8.2) : le christianisme n'est pas pour lui un renoncement à la philosophie mais il *est* la philosophie qu'il revendique. Est-ce à dire qu'on se trouve en présence d'une tentative de conciliation aux antipodes de l'attitude d'un Tertullien, lorsqu'il déclare, trente ans plus tard : « Aussi bien, quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien, entre *un disciple de la Grèce et un disciple du Ciel*, entre celui qui travaille pour la gloire et celui qui travaille pour la vie, entre celui qui prononce de belles paroles et celui qui accomplit de belles actions, entre celui qui édifie et celui qui détruit, entre un ami et un ennemi de l'erreur, entre un corrupteur de la vérité et celui qui la maintient dans sa pureté et y conforme sa vie, entre celui qui en est le voleur et celui qui en est le gardien ? », *Apologétique*, XLVI, 18, CUF, p. 97 ? C'est la seconde question que j'aimerais poser.

Je voudrais ici 1) comparer la perspective des deux parties, 2) évoquer les problèmes posés par la première partie de l'*Apologie*, 3) définir le projet de Justin en *Apologie I* et 4) mesurer l'innutrition littéraire et culturelle de Justin.

1) *La perspective de la seconde partie de l'Apologie*

La tradition manuscrite fait état de deux apologies, mais la critique contemporaine penche plutôt pour un ouvrage unique en deux parties nettement distinctes selon B. Pouderon ou formant une continuité selon Ch. Munier. On n'entrera pas dans ce débat, mais on commencera par souligner la différence de perspective entre les deux parties.

Dans la seconde, nettement plus brève, Justin ne mentionne pas l'hellénisme et le christianisme comme antagoniques. Au chap. 4(5), il adopte une perspective délibérément générale :

Apologie 2. 4(5) :

2. ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς ἀΐξιν καρπῶν καὶ ὠρῶν μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τοῦτο νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκῶς, τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλους, οὓς ἐπὶ τοῦτοις ἔταξε, παρέδωκεν. 3. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τὴνδε τὴν τᾶξιν, γυναικῶν μίξεις ἠτήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἳ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. 4. καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβου καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδασχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθει ἐπιθυμῶν δουλωθῆναι καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πάσαν κακίαν ἔσπειραν. 5. ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πρᾶξι εἰς ἄρρενας καὶ

θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενομένους υἱοὺς καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν. 6. ὄνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγούρευσαν. «Dieu a créé le monde entier, il a soumis à l'homme tout ce qui est sur terre, et les éléments du ciel, qu'il a manifestement créés aussi pour l'homme, il les a ordonnés à la production des fruits et à la succession des saisons, et leur a imposé une loi divine ; enfin, le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel, il le confia aux anges qu'il avait mis à leur tête. 3. Mais les anges ne respectèrent pas cette disposition, ils se laissèrent séduire par des femmes auxquelles ils s'unirent, et les enfants nés de ces unions sont les êtres que nous appelons les démons. 4. De plus, ils se sont dans la suite asservi le genre humain soit par des écritures magiques, soit par la peur qu'ils inspiraient et les tourments qu'ils infligeaient, soit en enseignant aux hommes à leur offrir sacrifices, encens et libations, dont ils étaient devenus avides après s'être laissé asservir par la fièvre des désirs, et ils ont semé parmi les hommes meurtres, guerres, adultères, intempérances et perversités de toutes sortes. 5. Or, les poètes et les mythographes ne savaient pas que les anges et leurs fils, les démons, étaient les auteurs de ces entreprises dirigées contre des *mâles*, des *femelles*, des cités, des nations, qu'ils avaient mises par écrit, et c'est pourquoi ils les attribuèrent à Dieu lui-même et à ceux qu'ils présentaient comme des fils de descendance charnelle et des fils de ses prétendus frères, Poséidon et Pluton, et pareillement à leurs enfants. 6. De fait, ils donnèrent à chacun le nom que chaque ange s'était donné à lui-même ou avait donné à ses enfants».

Dieu a, dit Justin, créé le monde pour les hommes (§ 2); il les a confiés à des anges qui ont enfreint leur mission et ont semé tous les vices. Les poètes et les auteurs des mythes ont référé (ἀνήνεγκαν, § 5 fin) tout cela à «Dieu lui-même» et à sa prétendue famille. Il est remarquable que Justin ne mentionne pas Zeus mais «Dieu lui-même» ; les Grecs, suggère le texte, étaient des monothéistes – ou hénothéistes - avant la subversion démoniaque ; il n'y a donc pas *coexistence* du paganisme et du monothéisme, mais *une seule* religion affectée par *un seul* assaut démoniaque aux conséquences diverses : création du panthéon d'une part, péché originel d'autre part : ἄρρενας καὶ θηλείας, «mâles et femelles», constituant une réminiscence de la Création et du péché originel (ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς, «mâle et femelle il les créa», Gen. 1. 27, 5. 2). De même, il n'existe qu'une histoire comportant *un* déluge dont n'a survécu qu'un seul homme, «nommé chez nous Noé, chez vous Deucalion» : 6(7).2 ὡς καὶ πρότερον ὁ κατακλυσμὸς μηδένα λιπὼν ἀλλ' ἢ τὸν μόνον σὺν τοῖς ἰδίῳ παρ' ἡμῖν καλούμενον Νῶε, παρ' ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα, ἐξ οὗ πάλιν οἱ τοσοῦτοι γεγόνασιν, ὧν οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι ; cette histoire est celle de l'émergence progressive du logos ; selon l'auteur, il y a une phénoménologie du logos. Il a existé des philosophes et des poètes bien disposés (κόσμοι, II, 7(8).1) en raison de «la semence du logos implantée en toute âme humaine» (τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τὸ τοῦ Λόγου, II. 7. 1), mais ils ne le possédaient que partiellement, alors que le christianisme apporte la connaissance du logos intégral : 2.7(8). 3 τοὺς οὐ κατὰ σπέρματικὸν λόγον μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγον, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γίνωσιν καὶ θεωροῦσιν «non plus ceux qui n'ont qu'une part du logos séminal mais ceux qui vivent selon la connaissance et la contemplation du logos intégral»¹. Chez les stoïciens, le dieu connaît tous les événements car le feu primordial porte en lui les raisons séminales (*spermatikoi logoi*) de tout ce qui doit se produire dans le monde. Justin construit ici sa pensée en réélaborant un thème philosophique. Cette émergence du logos se heurte à l'opposition des démons qui – notons-le – persécutent Héraclite, Musonius (7.2) mais non moins les chrétiens (7.3) ; dans cette lutte, les chrétiens se *trouvent aux côtés* des athlètes et des héros des poèmes mythologiques : 11.8 οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἀφθαρτοὶ τῇ ἀρετῇ.

¹ κατὰ Λόγου μέρος, 10.2

ὁ καὶ περὶ Χριστιανῶν καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἄθλου καὶ τῶν ἀνθρώπων τῶν τοιαῦτα πράξαντων, ὅποια ἔφασαν οἱ ποιητὰ περὶ τῶν νομιζομένων θεῶν, «Mais ceux qui ont compris la magnificence dont elle est revêtue en réalité sont aussi, par leur vertu, incorruptibles : ainsi en va-t-il des chrétiens, des athlètes et des hommes qui accomplissent de nobles actions du genre de celles que les poètes attribuent à leurs prétendus dieux».

Dans cette représentation assez simple, qui va du partiel au total, il est frappant de voir que le sort des chrétiens est identique à celui des païens les meilleurs ; la ligne de clivage est ailleurs : elle oppose ces amis du logos à un philosophe cynique, «ami du bruit et de l'emphase» auquel s'en prend Justin (2.8(3)), aux sacrifices humains (12.5) et aux débauchés, «Sardanapale, Épicure et leurs semblables» (6.3). On a donc une opposition binaire, bien résumée par l'apologue célèbre d'Héraklès rencontrant deux femmes figurant la vertu et le vice (11).

Cette seconde partie de l'Apologie ne comporte aucune citation ou allusion au NT ni à l'AT ; les juifs ne sont jamais mentionnés, alors que leur opposition à Jésus est fortement soulignée dans la première partie. En outre, le texte ne présente aucune élaboration littéraire, aucune réminiscence de textes philosophiques, aucun recours à l'humour. En somme, l'allure simple de ce deuxième développement met en relief le caractère hautement élaboré du premier ou, pour le dire autrement, la part de jeu littéraire qu'il présente.

2) Problèmes posés par la première partie de l'Apologie

Examinons maintenant la première partie de l'Apologie. Le titre Ἀπολογία n'est pas de Justin ; pourtant, l'oeuvre se donne comme un discours de défense et comme une réfutation des accusations portées contre les chrétiens. Cependant, par rapport à un tel cadre, certains éléments surprennent ; je voudrais en énumérer cinq :

a) s'il s'adresse à un empereur, comment l'auteur peut-il lui imposer de si longues citations de la Bible ? Au chap. 40, il cite les ps. 18 (en partie) 1 et 2 dans leur intégralité, soit une quarantaine de lignes ; dans la partie consacrée à la réalisation des prophéties, le commentaire est fréquemment plus bref que la citation scripturaire, donnant à l'ouvrage un caractère anthologique. Alors que l'auteur avait commencé en écrivant à ses destinataires : τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν ποιούμεθα, «je fais cette adresse et cette pétition» (1.1), il conclut très normalement : τὴν προσφώνησιν καὶ ἐξήγησιν πεποιήμεθα, «j'ai terminé cette adresse et cette explication» (68.3) ; en effet, les citations bibliques et leur commentaire occupent environ un tiers de l'ensemble.

b) En outre, on s'explique mal, dans un document destiné aux autorités impériales, la présence de développements anti-juifs, ainsi au chapitre 49 où l'auteur oppose l'incrédulité des juifs à la confiance des nations : «ὁ λαὸς ὁ παροξύνων ἐναντίον μου'. «Ιουδαῖοι γὰρ ἔχοντες τὰς προφητείας καὶ αἰεὶ προσδοκῆσαντες τὸν Χριστὸν παραγενησόμενον, ἠγνόησαν οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ παρεχρῆσαντο : au § 4, la citation d'Isaïe 65. 3 (ὁ λαὸς ὁ ὑψὸς ὁ παροξύνων με ἐναντίον ἐμοῦ διὰ παντός αὐτοὶ θυσιάζουσιν ἐν τοῖς κήποις καὶ θυμῶσιν ἐπὶ ταῖς πλῆθυσιν τοῖς δαίμονις ἃ οὐκ ἔστιν) est tronquée pour donner lieu à un développement exégétique (Ἰουδαῖοι γὰρ). οὐ μόνον δέ constitue un renchérissement presque oral ; au § 6, les mots de la famille de δυσφημεῖν et surtout l'adjectif τάλας donnent une emphase tragique à l'exposé : προεγινώσκετο τὰ δύσφημα ταῦτα λεχθησόμενα κατὰ τῶν τὸν Χριστὸν ὁμολογούντων, καὶ ὡς εἶεν τάλανες οἱ δυσφημοῦντες αὐτὸν, « il avait été prévu que ces diffamations se produiraient et que ceux qui le diffamaient seraient infortunés ».

c) Enfin et surtout, la réalisation des prophéties doit, selon l'auteur, apparaître à Antonin et à ses fils comme la preuve la plus grande et la plus vraie : I. 30. 1 τὸ καὶ ὄψει ὡς προεφητεύθη ὅραν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται, « Voir de ses yeux que des événements se sont réalisés et se réalisent comme ils ont

été prophétisés, voilà ce qui vous apparaîtra à vous aussi, selon nous, comme la *démonstration la plus forte et la plus véritable* ».

La preuve est parfois «extra-technique» ; je songe au recours à l'histoire au chapitre 47 : Isaïe avait prédit la ruine de Jérusalem (§ 3), Jérémie l'interdiction faite aux juifs d'habiter leur terre (§ 5) : cela correspond à un décret romain, «vous le savez bien», écrit Justin ; en 53.2, l'auteur emploie le mot μαρτύρια pour les annonces d'événements tels que la ruine de la Judée et la diffusion du christianisme (53.3) ; il renvoie à des documents romains, tels les *Actes de Pilate* (I. 39. 5, 48. 3) ou les registres du recensement de Quirinius (I.34.2).

Mais la preuve est majoritairement «technique», en ce qu'elle requiert l'art de l'exégète : elle consiste à mentionner des prophéties de l'Ancien Testament dont la réalisation est rapportée dans le Nouveau Testament – ce sont les «testimonia». Or, on constate une grande dissymétrie dans les citations de l'Écriture : si l'Ancien Testament est constamment cité, le Nouveau ne l'est presque jamais. Parmi tant d'exemples, je prendrai le cas du chapitre 40. 1-4 :

Ἀκούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων τὴν διδασχὴν αὐτοῦ καὶ μνησάντων τὴν ἐπιφάνειαν προερέθη, τοῦ προειρημένου προφήτου καὶ βασιλέως οὕτως εἰπόντος διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος· Ἡμέρα τῆ ἡμέρα ἐρεῦγεται ῥῆμα, καὶ νύξ τῆ νυκτὶ ἀναγγέλλει γινώσιν. 2. Οὐκ εἰσὶ λαλιὰ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν. 3. Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. 4. Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ, καὶ αὐτός, ὡς νυμφίος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ, ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν».

«Écoutez les prédictions qui ont aussi été faites à propos de ceux qui ont proclamé la doctrine du Christ et signalé sa manifestation, le roi prophète mentionné plus haut s'exprimant ainsi par l'intermédiaire de l'esprit prophétique : « Le jour au jour gronde un mot et la nuit à la nuit annonce un savoir. 2. Ce ne sont mots ni paroles dont on ne puisse entendre les voix. 3. *Par toute la terre s'est répandu leur son, jusqu'aux confins du monde leurs paroles.* 4. Dans le soleil il a établi sa tente, et lui, tel un époux qui sort de sa chambre nuptiale, se fera joie, comme un géant, de courir sa carrière» (Ps. 18. 3-6)

Le roi-prophète David, écrit Justin, a prophétisé ceux qui ont proclamé la doctrine du Christ et signalé sa manifestation (§ 1) ; or, la citation qui suit, tirée du Ps. 18 ne dit rien de ce kérygme ni de cette épiphanie. Le lecteur ou l'auditeur se trouvent ici face à une aporie. Seul un lettré chrétien peut comprendre l'argument : dans l'Épître aux *Romains* 10, Paul mentionne ces versets du Ps. 18 pour décrire l'action des apôtres : *Romains* 10. 15 πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλώσιν; καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθά. 16 Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; 17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. 18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν, «Et comment le proclamer sans être envoyé ? Aussi est-il écrit : 'qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles' (Is. 52.7). Mais tous n'ont pas obéi à l'Évangile. Isaïe dit en effet : 'Seigneur, qui a cru à notre prédication ?' Ainsi la foi vient de la prédication et la prédication, c'est l'annonce de la parole du Christ». Je demande alors : n'auraient-ils pas entendu ? Mais, si ! *Par toute la terre a retenti leur son et jusqu'aux confins du monde leurs paroles*».

Résumons : Paul décrit la prédication des apôtres en citant le Ps. 18, en particulier le v. 5 : le son de leurs paroles s'est diffusé dans l'univers entier. Pour Justin, la reprise du psaume pour décrire la diffusion du message apostolique confirme sa valeur prophétique ; la preuve ne vaut que pour un lecteur nourri du Nouveau Testament.

La suite du chapitre le confirme :

Chapitre 40. 5-6, 11 :

πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ λόγων ἐτέρων τῶν προφητευθέντων δι' αὐτοῦ τοῦ Δαυεὶδ καλῶς ἔχον καὶ οἰκείως ἐπιμνησθῆναι λελογίσμεθα, ἐξ ὧν μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι πῶς προτρέπεται

ζῆν το ὕς ἀνθρώπους τ ὀ προφητικ ὄν πνε ὕμα, (6.) καὶ πῶς μὴν ὕει τ ἦν γεγεννημ ἔνην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὕμετέρου παρ αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν, ἵνα τί ἐφρούαξαν ἔθνη, καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά ; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, λέγοντες· Διαρρήξωμεν το ὕς δεσμο ὕς α ὑτῶν καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ ἡμῶν τ ὄν ζυγ ὄν αὐτῶν.

«A ces prophéties nous croyons bon et opportun d'en ajouter d'autres du même David grâce auxquelles vous pourrez apprendre ... 6. Comment il signale la collusion du roi des Juifs Hérode, des Juifs eux-mêmes, et de Pilate, votre procureur dans leur contrée, avec ses soldats, contre le Christ ... 11. *'Pourquoi ce tumulte parmi les nations, ces vaines pensées parmi les peuples ? Les rois de la terre se sont dressés, les souverains se sont ligués contre le Seigneur et contre son Oint, en disant : Brisons leurs liens et rejetons loin de nous leur joug' (Ps. 2. 1-3).*

Selon Justin, l'esprit prophétique a aussi «signalé» (μηνύειν), entre autres choses, la coalition d'Hérode, des juifs, de Pilate et ses soldats contre Jésus. Or, sans la médiation du NT, on ne peut comprendre la nature de la preuve tirée du Ps. 2 : dans les *Actes des Apôtres*, la communauté chrétienne rend grâce à Dieu après que le Sanhédrin a libéré Pierre et Jean. Cette prière mentionne le Ps. 2 et la suite établit le lien entre les «rois et chefs» du psaume 2 d'une part, Hérode, Ponce Pilate et les juifs d'autre part : *Actes 4. 24 οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἤραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν· δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπῶν· ἵνατί ἐφρούαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; 26 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ. 27 συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον πατρίδα σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, «On les écouta (Pierre et Jean) ; puis tous, unanimes, s'adressèrent à Dieu en ces termes : 'Maître, c'est toi qui as créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve, toi qui as mis par l'Esprit Saint ces paroles dans la bouche de notre père, David, ton serviteur : «*Pourquoi donc ces grondements des nations et ces vaines entreprises des peuples ? Les rois de la terre se sont rapprochés et les chefs se sont rassemblés pour ne plus faire qu'un contre le Seigneur et contre son Oint*». *Oui, ils se sont vraiment rassemblés* en cette ville, Hérode et Ponce Pilate, avec les nations et les peuples d'Israël, contre Jésus, ton saint serviteur, que tu avais oint».*

Les *Actes* proposent une lecture «historique» du psaume 2 («ils se sont vraiment rassemblés en cette ville», v. 27). Seul le texte des *Actes* permet d'élucider le propos de Justin et, à nouveau, un tel constat définit la figure du destinataire qui seul peut accueillir une telle ἀπόδειξις : il ne peut s'agir que de lettrés chrétiens et, à supposer que le contenu du Nouveau Testament ait fait autorité pour Antonin, l'ellipse constante que pratique Justin à son sujet, rend son argumentation inaudible pour l'Empereur. Une telle analyse pourrait être reproduite dans une dizaine d'autres chapitres. Cette ellipse est caractéristique des œuvres anti-juives antérieures à Origène et à Eusèbe de Césarée : comme l'écrit S. Morlet, « les polémistes considèrent implicitement que c'est le *testimonium* qui constitue la preuve, et non le commentaire »². Certes, les livres du NT existent à l'époque de Justin, mais c'est la polémique avec Marcion – à laquelle Justin prit sans doute une part importante – qui les constituera comme collection. En somme, à l'époque de Justin, l'argument testimonial ne peut reposer sur un canon bien fixé du NT ; de ce fait, la preuve la plus grande et la plus vraie (1.30.1) n'a plus de véritable appui.

² *La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, 2009, p. 474.

d) L'auteur anticipe souvent des objections anonymes pour les déjouer aussitôt, procédé rhétorique appelé πρόληψις, comme le rappelle S. Morlet :

1. 42. 1 "Όταν δὲ τὸ προφητικὸν πνεῦμα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι ὡς ἤδη γενόμενα λέγει, ὡς καὶ ἐν τοῖς προειρημημένοις δοξάσαι ἐστίν, ὅπως ἀπολογία μὴ ἢ παρ' ἀσχητοῖς ἐντυγχάνουσιν, καί τοῦτο διασαφίσωμεν. «Quant aux cas où l'Esprit prophétique parle des événements futurs comme s'ils étaient déjà arrivés, comme on peut aussi s'en rendre compte dans les textes cités plus haut, afin que cela ne fournisse pas aux lecteurs un point sur lequel il nous faille nous défendre, nous clarifierons aussi ce point».

Le texte est difficile et certains ont voulu corriger ἀπολογία en ἀντιλογία. Que l'auteur veuille dire qu'une difficulté peut servir aux adversaires de moyen de se défendre ou d'objection contre laquelle les chrétiens doivent se défendre, il est clair que le contexte est celui d'un débat et l'on est plus prêt du genre des questions-réponses que d'un prétoire³. En somme, le cadre judiciaire adopté par l'auteur semble plutôt un cadre littéraire qui fait flotter la référence socratique ; mais pour le contenu, le débat a bien plus lieu contre des philosophes anti-chrétiens, tel Celse, qui – moins de vingt ans plus tard – écrira contre les chrétiens son *Discours vrai*.

e) Un dernier élément amène à ce demander si un tel libellum / βιβλίδιον a jamais été adressé à l'Empereur : dans le prologue, Justin n'hésite pas à se faire menaçant :

1. 2. 2 ὑμεῖς μὲν οὖν ὅτι λέγεσθε εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας, ἀκούετε πανταχοῦ· εἰ δὲ καὶ ὑπάρχετε, δειχθήσεται. «Vous donc, les propos selon lesquels vous êtes pieux, philosophes, gardiens de la justice, amoureux de la culture, vous les entendez partout ; mais si vous l'êtes vraiment, c'est ce qu'on montrera».

Une telle formule conduit à un renversement de situation où le procès est désormais celui des autorités. Deux éléments viennent le corroborer ; ils sont liés à des phénomènes d'intertextualité, fréquents et fondamentaux dans la première partie de l'Apologie :

1.1 ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, «en faveur des hommes de toute race injustement haïs et décriés». Dans l'Apologie, Justin ne mentionne ἐπηρεάζω que dans une citation de Luc (en 1.15.9) ; l'emploi du verbe paraît ici une allusion à la 1^{ère} Epître de Pierre : 1 Pierre 3. 15-16 : ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, 16 ἀλλὰ μετὰ πρᾶ ὑπὸ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν, «soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant quiconque vous en demande compte. Mais que ce soit avec douceur et respect, en ayant une bonne conscience, afin que, sur le point même où l'on vous calomnie, ceux qui décrient votre conduite en Christ soient confondus». Avec ce verbe, il semble, dès les premiers mots, que Justin institue un *procès idéal plus que réel*, celui d'un chrétien «paradigmatique», qui se conforme aux prescriptions du Nouveau Testament. A la fin du prologue, on lit : ἀναπολόγητον γὰρ λοιπὸν μαθοῦσιν, ἢν μὴ τὰ δίκαια ποιήσητε, ὑπάρξει πρὸς θεόν. «Car, si une fois instruits, vous ne conformez pas votre conduite à la justice, vous serez dès lors inexcusables devant Dieu» (3.5). Dans la phrase de Justin, l'hyperbate met en relief le premier et le dernier mot ; l'adjectif ἀναπολόγητον fait clairement allusion à Romains 1 : Romains 1.20, ¹⁹διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν. ²⁰τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῦ ἀναπολόγητους, «car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux (les païens) manifeste ; Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables». L'art de Justin consiste à poser un

3 Il en va de même dans l'autre occurrence du mot ἀπολογία dans l'Apologie (II.12.5).

cadre conventionnel, celui d'une *captatio benevolentiae*, mais de le fléchir pour ouvrir un autre procès : celui, non du christianisme mais de l'hellénisme.

3) *Le Projet de Justin en Apologie I*

Si, sous sa forme actuelle, le texte n'est pas destiné aux autorités impériales, à qui s'adresse-t-il et quel est le projet de son auteur ? Pour le déterminer, on peut laisser de côté les dix-sept premiers chapitres qui reformulent probablement le noyau du βιβλίδιον effectivement adressé à l'empereur : Réfutation des griefs (4-12), définition de la nature de Jésus-Christ (13-14), résumé de sa doctrine (15-17). Le statut des chapitres 18-19 est difficile à définir. En 20.3, on trouve une formule qui définit peut-être la perspective de l'auteur : εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μείζονως καὶ θεῖως καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντα ἀδίκως μισούμεθα ; «Donc, si nous disons certaines choses d'une façon comparable aux poètes et aux philosophes que vous tenez en estime et quelques autres d'une manière plus élevée, digne de Dieu et auxquelles nous sommes les seuls à joindre une démonstration, pourquoi sommes-nous, contrairement à tous, injustement haïs ?» Laissons de côté les derniers mots qui relèvent du cadre sans doute fictif d'un *libellum* adressé à l'empereur ; le reste de la phrase indique ce que Justin va effectivement faire : il va revisiter les pratiques de l'hellénisme à partir de ses convictions chrétiennes. C'est la culture grecque elle-même qui est explorée, passée au crible de la κρισις : sur le plan de la philosophie et de la mythologie, l'auteur cherche de façon systématique des parallèles païens aux assertions chrétiennes : «quand nous affirmons que l'univers reçoit de Dieu son ordonnance et son existence, on voudra bien admettre que nous enseignons la doctrine de Platon ; quand nous affirmons l'embrassement universel, celle des stoïciens ... Quand nous affirmons qu'il ne faut pas se prosterner devant des ouvrages faits de main d'homme, nous parlons comme le poète Ménandre ...» (1. 20. 4-5). Aux chapitres 21 et 22, l'auteur soumet les divinités du Panthéon au même examen : Hermès aussi est le logos de Zeus, Dionysos a été, sinon crucifié, du moins mis en pièces ; «Si nous rapportons qu'il (le Christ) est né d'une vierge, vous devez admettre là un point commun avec Persée» (23. 5) ; l'auteur rapproche ici l'ombration de l'esprit sur la vierge et la pluie d'or en laquelle Zeus se métamorphose pour féconder Danaé ; enfin, dans une représentation agonistique de la Passion, il déclare que les tourments du Christ ne le cèdent en rien à ceux des autres dieux (22. 4). Comment comprendre des propos qui font songer à l'exercice sophistique de la σύγκρισις ?⁴ La recherche, si surprenante, du κοινόν, du fonds commun à l'hellénisme et au christianisme s'explique de deux façons : elle permet de définir, dans l'hellénisme, ce qui résiste à toute comparaison avec le christianisme, en l'occurrence la conception d'un dieu parricide s'abaissant à des plaisirs honteux (21. 5). Plus profondément, la comparaison, si fortement soulignée aux chapitres 20 à 22, prépare paradoxalement le basculement opéré par le développement qui suit : 23. 1 : ὅποσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προεληθόντων αὐτοῦ προφητῶν μόνον ἀληθῆ ἐστὶ καὶ πρῶτον ἕτερα πάντων γεγεννημένων συγγραφέων, καὶ οὐχὶ διὰ τὸ ταῦτα λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιούμεν, ἀλλ' ὅτι τὸ ἀληθὲς λέγομεν : «tout ce que nous affirmons pour l'avoir appris du Christ et des prophètes qui l'ont précédé est la seule doctrine vraie, plus ancienne que tous les écrivains du passé, et si nous vous demandons de l'accepter, ce n'est pas parce qu'elle est en accord avec ceux-ci mais parce que nous disons la vérité». En somme, pour le christianisme, la comparaison avec l'hellénisme ne fait pas raison ; on peut multiplier les rapprochements à l'infini : ils n'apportent rien, étant donné la spécificité radicale du christianisme. Ici, la position de Justin apparaît, quoi qu'on pense, peu éloignée de celle de Tertullien, cité au début, qui

4 Dire comme A. Wartelle que «Justin se lance hardiment dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'étude comparée des religions» n'explique rien (p. 259).

déclare : «Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ... Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien»⁵.

Après la recherche des ressemblances avec la philosophie et la mythologie, l'auteur énumère tout ce qui oppose christianisme et hellénisme ; on mesurera ici le décalage entre le cadre du discours et son contenu : Justin annonce une réfutation (ἔλεγχος) des actions infâmes prêtées aux chrétiens (τὰ καθ' ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα, 23.3) ; en fait, il se livre à une réfutation de l'hellénisme lui-même dont il instruit le procès : monde de débauche dont l'opposition au christianisme se résout à celle entre Antinoüs, le mignon d'Hadrien et le jeune homme chrétien qui réclame la castration pour protester de la tempérance chrétienne (chapitres 24-29).

Selon le projet énoncé en 20.3, l'auteur envisage alors, dans le long développement sur la réalisation des prophéties, le critère de la démonstration ; la supériorité du christianisme sur le paganisme est celle du prédire sur le simple dire⁶. Creusant remarquablement l'argument, Justin ajoute que l'infériorité du paganisme tient à ce que, loin d'être en avance sur les faits, il est par nature en retard. Pour le prouver, Justin développe l'idée – souvent reprise chez les Pères - que la mythologie grecque est une riposte des démons aux prophéties qu'ils ont entendues, une contrefaçon que l'auteur disqualifie en l'assimilant, dans une perspective platonicienne, à une μίμησις. D'une façon polémique, Justin esquisse une *phénoménologie* de la mythologie : les démons, qui entendent mal le message prophétique, doivent constamment rectifier leur contrefaçon, forgeant ainsi successivement la figure de Dionysos, Bellérophon, Persée, Héraclès, Asclépios, au hasard des informations prophétiques qu'ils perçoivent. On a donc une mimésis errante, c'est-à-dire «aveugle», «tatônnante», comme le dit si bien Justin en 54.4 (ὅτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοι ἐμμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν, διασαφήσομεν).

Divers points méritent ici d'être notés : au moment même où il critique la mythologie grecque, il se montre, sur le plan littéraire, fortement marqué par l'écriture humoristique du mythe platonicien et peut-être même par le souvenir du mythe de Borée au début du *Phèdre* : en voulant rectifier les mythes (ἐπανορθοῦσθαι), l'interprète se voit submergé par les Hippocentaures, Chimères, Gorgones et Pégases et une multitude de monstres⁷. Par ailleurs, aux chapitres 54-55, l'auteur reprend les figures mythologiques qu'il avait audacieusement rapprochées du Christ dans la première partie, mais il les présente maintenant comme des parodies grossières imaginées par des démons inintelligents ; cela manifeste la dynamique protreptique du texte. A la différence de la seconde partie de l'*Apologie*, où l'on a une représentation stable des relations entre christianisme et hellénisme parce que l'accent est mis sur la raison, le propos évolue ici fortement : on passe d'une *communauté d'idées* - τὰ ὅμοια τοῖς Ἑλλησι λέγοντες, «nous tenons des propos comparables à ceux des Grecs», 24.18 -, à un *emprunt particulier* (une formule ou des ressources) · ὥστε καὶ Πλάτων ἐπιπὼν Ἀιτία ἐλομένου, θεὸς δ' ἀνάιτιος, παρὰ Μουσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε· πρεσβύτερος γὰρ Μουσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἑλλάδι συγγραφέων. (9.) καὶ πάντα, ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηται καὶ ἐξηγήσαντο. 44.8-9 «Ainsi, quand Platon lui-même dit : 'la responsabilité incombe à celui qui choisit, Dieu n'en est pas responsable' (Rép. X, 617^e), il dit cela en le prenant au prophète Moïse ... et tout ce que philosophes et poètes ont dit de l'immortalité de

5 De la prescription contre les hérétiques 9-11.

6 Cf. l'opposition entre πείθειν et πιστεύειν au chapitre 30.

7 *Phèdre* 229c-230a. La multiplicité de qui est incapable de saisir la vérité et change en fonction de la diversité du sensible est aussi d'inspiration platonicienne : dans le *Phédon*, elle conduit à la misologie, par une mauvaise utilisation du logos — et «l'errance» elle-même est aussi un thème du *Phédon*.

8 Rapprochement avec les philosophes (20.4-5), les écrivains (21-22).

l'âme, des châtements après la mort, de la théorie des réalités célestes ou des questions analogues, c'est en tirant leurs ressources des prophètes qu'ils ont pu le concevoir et qu'ils l'ont exposé» et, finalement, à l'affirmation d'un *emprunt global* au christianisme fait par les Grecs : formule essentielle en 60.10 οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι, «ce n'est pas donc pas nous qui avons la même doctrine que les autres : ce sont tous les autres qui tiennent nos propos parce qu'ils les imitent».

Pas à pas, Justin conduit son lecteur vers l'idée de la supériorité du christianisme. L'hellénisme, dit-il, est le fruit, dans le cas des démons, d'une écoute de la Bible dont le résultat est la mythologie, et, dans le cas de Platon, de la lecture de celle-ci, source de la philosophie, mais les uns et les autres achoppent sur le même point, la croix qu'ils ne peuvent comprendre parce qu'elle est exprimée par symbole⁹, par figure¹⁰ : quel que soit l'estime dans laquelle Justin tient Platon, il semble, par rapport au mystère de la croix, relégué au rang des démons (chap. 60).

Si l'on réfléchit à cette inflexion progressive des rapports entre hellénisme et christianisme, à l'importance du bloc exégétique des *testimonia* prophétiques et au développement final sur les rites chrétiens, la figure du destinataire cesse d'être douteuse : la première partie de l'Apologie est un protreptique destiné à des Grecs cultivés ou un texte parénétiq ue pour des chrétiens, «un manuel déguisé», comme l'écrit justement Sébastien Morlet. Opposant vice et vertu, la seconde partie dessine une figure *commune* du sage chrétien et grec ; au contraire, la première partie creuse de façon progressive et pédagogique l'opposition entre christianisme et hellénisme. On a l'impression d'un document, dans un cas, *ad externos*, dans l'autre *ad internos*.

4) *L'innutrition littéraire et culturelle de Justin*

Je voudrais terminer sur un constat paradoxal : dans la seconde partie où l'hellénisme est représenté en bonne part, l'expression de l'auteur est délibérément neutre, tandis que dans la première il recourt, dans sa charge contre l'hellénisme, à toutes les ressources de la *paideia* ; en somme, dans la seconde partie, il déclare «j'aime les enseignements de Platon» (τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι, 2.12.1), alors que, dans la première, sans le dire jamais, il montre à chaque page à quel point il a intégré la pensée «païenne».

Dans une explication, il faudrait, je crois, être sensible au niveau de langue (lexique soutenu, créations verbales), à l'ordre des mots souvent expressif. Sur le premier point, je note, parmi tant d'autres exemples, l'emploi de ὑποθημοσύνη, (p. 164, 1.19) à propos des belles suggestions du Christ, terme homérique désignant la façon dont Athéna persuade Ulysse « de l'intérieur ». On ruine le texte en traduisant par « précepte » et à l'oral il faudrait discuter les choix de l'édition (pour la traduction mais aussi l'établissement du texte) ; dans une leçon, il faudrait repérer les différents niveaux de la persuasion : recours à εἰκός en 11. 2 : « si nous étions des séditieux, nous n'agirions pas ainsi », recours à la comparaison : au chap. 19, l'*atopon* de la résurrection mis en balance avec celui de la conception ; recours à l'humour et à l'ironie, à la calomnie et à la caricature.

Terminons en soulignant l'ampleur des allusions littéraires dans la première partie.

a) Réminiscences littéraires :

- en 23.2 Καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρῶτ' ὄτοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπέου γένους, «Jésus-Christ seul, au sens

9 «Elle n'avait pas de sens pour eux (les démons) car tout ce qui avait été dit à ce sujet l'avait été, comme on l'a montré plus haut, de façon symbolique» (55.1).

10 «Platon lut cela sans en saisir exactement le sens ; n'ayant pas compris que c'était un signe de croix mais ayant compris qu'il s'agissait d'un croisement» (60.5).

propre, a été engendré en tant que Fils de Dieu, il est son Verbe, son premier-né et sa Puissance ; selon sa volonté, il s'est fait homme et nous a donné cette enseignement pour le changement et l'élévation du genre humain» : on est surpris de trouver dans une telle formule de la foi des termes non scripturaires, de coloration philosophique comme ἀλλαγὴ καὶ ἐπαναγωγή. Le second, très rare, semble une réminiscence de la *République*, livre 7 :

République 7, 532 c5' Ἡ δὲ γε, ἣν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, ... πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεῶν, «(Rappelle-toi, dis-je, l'homme de la caverne), sa délivrance des chaînes, sa conversion des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette, sa montée du souterrain vers le soleil ...voilà précisément les effets de l'étude des sciences que nous venons de parcourir : elles élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres».

Justin semble formuler la mission du Christ d'une façon comparable à celle du philosophe platonicien, incitant ses semblables à l'anagogie vers la lumière du Bien.

- I. 58. 3 οὐ γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες, ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ· καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους τοῖς γηϊνοῖς καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσηλοῦσι, τοὺς δ' ἐπὶ θεωρίαν θεῶν ὁρμώντας ὑπεκκρούοντες, ἢ μὴ λογισμὸν σὺφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν, «Car les démons en question n'ont rien d'autre en vue dans leurs agissements que de détourner les hommes du Dieu créateur et de son premier-né, le Christ : ceux qui ne peuvent s'élever au-dessus de la terre, ils les ont cloué et les clouent aux réalités terrestres, aux oeuvre de la main de l'homme ; mais ceux qui s'élancent vers la contemplation des réalités divines, ils les repoussent insidieusement, et pour peu que leur intelligence manque d'équilibre ou que leur vie ne soit pas pure ni exempte de passion, ils les jettent dans l'impiété».

Le verbe προσηλοῦν, «clouer» est présent dans le NT¹¹. Cependant, l'emploi du verbe n'a rien ici à voir avec le NT, mais il constitue une réminiscence du *Phédon*, comme il y en a tant chez Plutarque :

Phédon 83 d ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἥλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιῆει σωματοειδῆ, δοξάζουσιν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ. ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίνεσθαι καὶ οἷα μηδέποτε εἰς Αἰδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλὰ ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξίεναι, ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι, καὶ ἐκ τοῦτων ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαρῆ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας, «tout plaisir et toute peine possédant comme *un clou*, *clouent l'âme au corps* et le fichent en lui, faisant qu'ainsi elle a de la corporéité et qu'elle juge de la vérité des choses d'après les affirmations mêmes du corps. Du fait qu'en cela elle se conforme au corps en ses jugements et se complaît aux mêmes objets, il doit nécessairement, à ce que je crois, se produire en elle une conformité de tendances comme une conformité de culture ; elle est telle, par suite, que jamais elle ne parvient chez Hadès en état de pureté, mais

11 *Épître aux Colossiens* 2.14 ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, «Il a annulé le document accusateur que les commandements retournaient contre nous, il l'a fait disparaître en le clouant à la croix». On trouve aussi le substantif : *Jean* 20. 25 ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί· ἐωράκαμεν τὸν κύριον. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω, «les autres disciples lui dirent donc : 'nous avons vu le Seigneur !' Mais il (Thomas) leur répondit : 'si je ne vois pas dans ses mains la marques des clous, si je n'enfonce pas mes doigts à la place des clous et si je n'enfonce pas ma main dans son côté, je ne croirai pas'».

toujours au contraire contaminée par le corps d'où elle est sortie. Le résultat, c'est qu'elle ne tarde pas à retomber dans un autre corps, où en quelque sorte elle s'ensemence et prend racine. En conséquence, elle est frustrée de tout droit à partager l'existence de ce qui est divin et, du même coup, pur et unique en sa forme».

Les démons clouent dans le culte des objets terrestres les hommes incapables à s'élever au-dessus de la terre, comme le sentiment cloue l'âme au corps dans le texte archicélèbre du *Phédon*. Le rapprochement est pertinent, mais il est remarquable que, pour Justin, le clou du *Phédon* demeure une association littéraire «disponible» sans que les clous de la Passion viennent ici interférer.

I. 8. 4 Πλάτων δὲ ὁμοίως ἔφη ῥαδ' ἀμάνθην καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας· ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα φάμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, «Platon a dit pareillement que Rhadamante et Minos puniront les coupables qui se présentent chez eux ; nous disons, nous, que la même chose arrivera; mais par le Christ».

Platon, *Apologie* 41a : εἰ γὰρ τις ἀφικόμενος εἰς ῥαδ' Αἰδου, ἀπαλλαγείς τούτων ἰ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὐρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ ῥαδ' ἀμάνθης καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμῶν δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ, ἄρα φάσκει ἂν εἴη ἡ ἀποδημία ; «si quelqu'un, en arrivant chez Hadès, est débarrassé de ces gens qui prétendent être des juges (τούτων ἰ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι), et qu'il trouve les juges véritables, ceux qui, dit-on, rendent là-bas la justice, Minos, Rhadamanthe Eaque, Triptolème, avec ceux des demi-dieux qui ont été des justes quand ils vivaient, serait-ce là un voyage méprisable ?» Justin reprend au texte de Platon l'opposition entre un soi-disant tribunal et le tribunal vrai, mais ce qui était chez Platon le tribunal vrai devient ici le soi-disant tribunal. Justin se réfère donc à la tradition grecque pour exprimer une représentation opposée à elle et, ici encore, pour modifier le cadre du procès.

Dernier exemple : fin de l'exorde, 2.4 : ὑμεῖς δ' ἀποκτείναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὐ : on a ici une reprise des derniers mots du Manuel d'Épictète, la 4^e des κύρια δόξαι, des mots socratiques à méditer sans cesse Manuel 53 (derniers mots) :

Ἐπὶ παντὸς πρόχειρα ἐκτέον ταῦτα·

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,

ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·

ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω,

κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦπτον ἔψομαι.

(2.) ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς,

σοφὸς παρ' ἡμῖν, καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται·

(3.) ἄλλ', ὦ Κρίτων, εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη γενέσθω·

(4.) ἔμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλιτος ἀποκτείναι μὲν δύνανται, βλάψαι

δὲ οὐ.

Justin commence là où son quasi contemporain stoïcien termine. Le christianisme est l'héritier de l'hellénisme, il en prend le relais : on ne saurait le dire plus clairement.

b) *Réflexion sur le langage*

Justin accorde une attention remarquable au langage et l'on a là un élément fondamental de la première partie, sans parallèle chez les autres apologistes. Après le prologue, les premiers mots du texte sont les suivants :

1. 4. 1 Ὀνόματος μὲν οὐκ ἔστι προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρινεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων, «un nom qu'on donne n'implique aucun jugement

favorable ou défavorable, si l'on fait abstraction des actions qui tombent sous l'acceptation de ce nom».

1. 5. 2 Ειρήσεται γὰρ τάληθές· ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἱ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὄνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῶ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. 3. ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειράτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῆ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτείνει, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια· καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. 4. οὐ γὰρ μόνον Ἑλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγον ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάρους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοῦς εἶναι φαμεν, ἀλλὰ κακοῦς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἱ οὐδὲ τοῖς ἀρετῆν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν.

La riposte à l'accusation liée au *nomen christianum* donne lieu à une réflexion sur le langage et, si l'on peut dire, sur l'arbitraire du signe qui ne présage pas du référent. L'histoire des anges déchus, mentionnée au chapitre 5, n'a pas la même fonction que dans la seconde partie : elle n'explique pas le vice mais le caractère vicié du langage. En somme, à l'occasion du grief de *nomen christianum*, Justin développe une réflexion profonde sur le langage : face à la subversion démoniaque du langage (5.2), Socrate tente de rétablir un langage vrai, λόγῳ ἀληθεῖ. A sa suite, Justin développe toute une réflexion sur la désignation, aboutissant à l'opposition au chap. 15 entre le langage du sophiste et celui du Christ, langage qui est puissance de Dieu par ses brachylogies et sa concision. Le mot λόγος n'a donc pas deux sens (raison, Verbe) mais trois et il ne faut souvent pas suivre Munier dans ses choix. J'attire l'attention sur le remarquable ch. 5 de la seconde partie (p. 332) qui creuse la réflexion sur le nom, la désignation, la signification.

c) *Humour et ironie* :

En *Apologie* I, 1.1, Justin insiste sur leur valeur morale et intellectuelle en exploitant à fond les données existantes : εὐσέβεια dans le cas d'Antonin, «vérité» dans celui de Marc Aurèle. Cependant, il la souligne en ne qualifiant Marc Aurèle que par son surnom («*verissimus*») et en mentionnant d'une façon insistante l'attachement de Lucius Verus à la philosophie : il est φιλόσοφος et «amant de la culture» : si l'on songe que l'*Histoire Auguste* ne dit rien de cet attachement mais souligne la vie dissolue du personnage, on mesure l'humour de la formulation et le souci de placer, en dépit de la vérité historique, le débat sur le terrain de la philosophie¹². De même, en *Apologie* II.2.16, 54, la conjecture de Valois, adoptée par Munier, - <Καίσαρι οὐδὲ φιλοσόφου> est entièrement déplacée : il n'y a pas ici un souci de titulature, mais une notation ironique prêtée à Lucius : celui-ci note le contraste entre l'inconvenance de la décision juridique contre le chrétien Ptolémée et les autorités dont dépend le magistrat Urbicus, désignées chacune par un adjectif de sens positif : «pieux», «philosophe» et «saint» : l'addition de φιλοσόφου romprait cette série.

¹² On doit refuser la conjecture de Hort et de Munier : elle n'est pas plausible sur le plan paléographique. Argument de Munier, p. 27 : Marc-Aurèle reçoit le titre de César en 139 ; une date si haute n'est pas cohérente avec la mention de Lucius qui aurait neuf ans. Justin «n'a pu omettre le titre dans une requête destiné au bureau impérial a libellis», Coll. Patrimoine, p. 104. C'est ignorer que Justin ne donne pas un *nom tronqué* de Marc Aurèle mais son *surnom* : il n'est pas question de titulature. L'auteur exploite tout ce que la tradition lui offre sur les qualités de ses interlocuteurs.

Second exemple à la même p. 326 : à l'issue du petit « roman chrétien » sur l'épouse chaste et son mari dévergondé ; § 19, le défi de Lucius au magistrat fait écho à la parole proverbiale de Sophocle, quand on l'interroge sur le calme qu'amène la vieillesse à l'égard des désirs sexuels : Ἐπειδὴν αἱ ἐπιθυμίαι παύσονται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἐστὶ καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι, «quand les passions ont perdu leur violence et se sont relâchées, c'est à la lettre que le mot de Sophocle se réalise : on est délivré d'une foule de maîtres forcenés» (cité par Céphale en *République* I, 329d).

Comme Sophocle accepte la vieillesse, Lucius quitte la vie, heureux d'être débarrassé des gens violents. Dans ce contexte de débauche, l'allusion à ce mot célèbre est une réminiscence spirituelle.

d) *Realia* :

Au-delà des réminiscences littéraires, l'apologiste manifeste des connaissances précises sur la société de son temps. Le chapitre 18 fournit, sur ce point et sur d'autres, une source précieuse.

Apologie I, 18 :

(1.) Ἀποβλέψατε γὰρ πρὸς τὸ τέλος ἐκάστου τῶν γενομένων βασιλέων, ὅτι τὸν κοινὸν πᾶσι θάνατον ἀπέθανον· ὅπερ εἰ εἰς ἀναισθησίαν ἐχώρει, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς ἀδίκους πᾶσιν. (2.) ἀλλ' ἐπεὶ καὶ αἴσθησις πᾶσι γενομένοις μένει καὶ κόλασις αἰωνία ἀπόκειται, μὴ ἀμελήσητε πεισθῆναί τε καὶ πιστεῦσαι ὅτι ἀληθῆτα ὑτά ἐστι. (3.) νεκυομαντεῖα μὲν γὰρ καὶ αἱ ἀδιαφθόρων παιδῶν ἐποπτεύσεις καὶ ψυχῶν ἀνθρωπίνων κλήσεις καὶ οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὄνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τῶν ταῦτα εἰδότην πεισάτωσαν ὑμᾶς, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί, (4.) καὶ οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες, καὶ τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα Ἀμφιλόχου καὶ Δωδώνης καὶ Πυθοῦς, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἐστὶ, (5.) καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους, καὶ ὁ παρ' Ὀμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν, καὶ τῶν ταῦτα τούτοις εἰπόντων· (6.) οἷς κἂν ὁμοίως ἡμᾶς ἀποδέξασθε, οὐχ ἦττον ἐκείνων θεῶν πιστεύοντας ἀλλὰ μᾶλλον, οἷ καὶ τὰ νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν, ἀδύνατον μὴδὲν εἶναι θεῶν λέγοντες.

« Considérez, en tournant vos regards vers la fin de chacun des souverains qui ont existé, qu'ils ont connu la mort qui est commune à tous ; ce qui, si cela aboutissait à la perte des sensations, serait une aubaine pour toutes les personnes injustes. 2. Mais, puisque tout à la fois ils conservent tous la sensation, après l'existence, et trouvent le châtement éternel tenu en réserve, ne négligez pas de vous laisser convaincre et de croire que ces affirmations sont vraies. 3. Car les divinations faites en invoquant les morts, les observations faites par des enfants vierges, accompagnés d'appels à des âmes humaines, tout comme ceux que l'on appelle, chez les magiciens, des « envoyeurs de songes » et des « assesseurs » ainsi que les opérations accomplies par les gens qui possèdent ce savoir doivent vous convaincre que, après la mort aussi, les âmes sont dotées de sensation. 4. C'est aussi le cas pour les hommes qui sont possédés et déstabilisés par des âmes de morts, ceux que tout le monde appelle « possédés des démons » et « fous » et cela vaut aussi pour les oracles d'Amphiloque, de Dodone, de la Pythie dont on parle chez vous et pour tous les autres de ce genre, 5. pour les enseignements des écrivains – Empédocle, Pythagore, Platon et Socrate, la « fosse » chez Homère, la descente d'Ulysse dans l'Hadès pour inspecter tout cela – et ceux des auteurs qui ont tenu les mêmes propos qu'eux. 6. Vous devez donc nous donner votre approbation autant qu'à eux, puisque nous ne croyons pas moins qu'eux à la divinité, mais bien plus, nous qui allons jusqu'à nous attendre à voir les cadavres ensevelis

reprendre à nouveau leur corps, en affirmant que rien n'est impossible à la divinité »¹³.

Justin invoque les traditions du « paganisme » comme arguments à l'appui d'une croyance chrétienne, la survie de l'âme après la mort. Le texte propose une sorte de totalisation de la culture grecque : magie (§ 3-4 début), mantique (§ 4 fin), philosophie et poésie (§ 5) « doivent vous convaincre » (πεισάτωσαν ὑμᾶς, § 3), déclare l'auteur en un développement construit sur le principe d'une énumération expressive, où ce verbe se voit doté de dix sujets aux § 4-6.

Texte-bilan et texte-source par rapport aux reprises patristiques.

Un inventaire de pratiques magiques. la pédomantie : contrairement à ce qu'écrivent les commentateurs¹⁴, il ne s'agit ni d'observation faite sur des cadavres d'enfants, ni d'entéoscopie¹⁵ : les enfants vierges (ἀδιάφθοροι) servent de vecteurs aux magiciens et de médiums aux démons¹⁶ ; l'ἐπόπτευσις désignerait ici soit l'observation de l'enfant par le magicien (génitif objectif), soit l'observation faite par le jeune médium (génitif subjectif)¹⁷. Ἴσι, ποίησον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς τοὺς εἰς τὴν μαντείαν παραγινομένους πάντας, « Isis, fais en sorte que l'enfant soit pris de spasmes et qu'il voie tous les dieux venus assister à la divination »¹⁸.

Dans la suite, Justin évoque une catégorie unique d'êtres qui, aux dires des magiciens, envoient des songes et se comportent comme des assesseurs. Il est déjà remarquable que Justin se réfère ici à deux termes - ὄνειροπομπός et πάρεδροι – étroitement liés à la magie, mais la façon qu'il a de les rapprocher et de se référer au langage des magiciens l'est encore plus (οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὄνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι, § 3). En effet, on trouve dans un papyrus magique une semblable association de ces termes rares : 'Μαρσαβουταρθε, γενοῦ μοι πάρεδρος καὶ παραστάτης καὶ ὄνειροπομπός' καὶ ἐλθὼν ὄψε εἰς τὴν οἰκίαν, ἧς βούλει, κροῦε τὴν θύραν αὐτῆς τῷ Ἐρωτι καὶ λέγε· 'ιδέ, ὧδε μένει ἡ δεῖνα, ὅπως παρασταθεὶς αὐτῇ εἴπης, ἃ προαιροῦμαι, ὁμοιωθεὶς ᾧ σέβεται θεῷ ἢ δαίμονι', « Marsaboutarthé, sois pour moi un assesseur, un auxiliaire et un envoyeur de songes. Entre tard dans la maison que tu

¹³ Dans ce qui suit, on utilise les éditions d'A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, Paris, 1987 et de Ch. Munier, *Apologie pour les chrétiens*, S. C. 507, Paris, 2006.

¹⁴ « L'examen du cadavre d'enfants innocents » A. Wartelle, « l'inspection du cadavre d'un enfant innocent » A. Joly, « les divinations faites sur les entrailles d'enfants innocents » Ch. Munier.

¹⁵ Cependant, la réalité de tels meurtres à des fins magiques est, par ailleurs, établie : qu'on songe à l'épithaphe célèbre : « La sorcière à la main cruelle m'a arraché la vie ; alors qu'elle est partout sur la terre et qu'elle nuit par son art, vous, gardez bien vos enfants, parents ! », *C.I.L.*, VI, 19747, citée par A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Lille, 1976, p. 88 ; comme l'écrit K. Preisendanz, « Il faut faire une distinction entre les divers récits d'assassinats d'enfants et d'adultes accomplis par les magiciens ; on peut avoir l'intention de se procurer (...) les entrailles du mort afin de pouvoir deviner l'avenir, ce qui s'est sûrement produit de façon très fréquente dans la pratique », « Nekydaimon », Pauly-Wissowa, *R. E.*, XVI, 2, col. 2247. Sur le témoignage des poètes latins, cf. A.-M. Tupet, *op. cit.*, p. 224-420, en particulier, le ch. 2, consacré à Horace.

¹⁶ On peut songer à l'accusation, portée contre Apulée, d'avoir recouru à l'hypnose sur la personne d'un enfant (*Apologie* 42, 4) : le but était probablement divinatoire. D'après Diogène Laërce, cette pratique était courante chez certains philosophes pythagoriciens, tels Nigidius Figulus ou Apollonios de Tyane (8, 20). Voir J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1943, p. 202.

¹⁷ Ces renseignements m'ont été aimablement fournis par J. Gascou. Le christianisme semble avoir difficilement éliminé de telles pratiques : « Certains pratiquent l'enchantement par leurs enfants en les faisant passer par les flammes, comme le faisait Manassé. On a commis cette iniquité et une pire encore, comme nous l'avons appris des confrères évêques venus en exil avec nous ». Suit une énumération de rituels magiques pratiqués par le truchement d'enfants, L. Th. Lefort, « L'homélie de St Athanase des papyrus de Turin », *Le Muséon* 71, Louvain, 1958, p. 226.

¹⁸ *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Herausgegeben und übersetzt von K. Preisendanz, vol. II, zweite, verbesserte Auflage, mit Ergänzungen von K. Preisendanz und E. Heitsch, durchgesehen und herausgegeben von A. Henrichs, Stuttgart, 1974, VII, l. 549, p. 25.

veux ; frappe pour l'amour à la porte et dis : 'voici, ici habite une telle', afin que couché auprès d'elle tu dises ce que je choisis de dire, en t'étant rendu semblable au dieu ou au démon qu'elle révère »¹⁹. Ce texte appartient à un corpus de papyrus magiques ; il associe, comme notre texte, le substantif ὄνειροπομπός et l'adjectif πάρεδρος. Les expressions οἱ λεγόμενοι et παρὰ τοῖς μάγοις prennent donc, chez Justin, toute leur importance : l'auteur *cite* des réalités sociales qu'il identifie nettement, et la documentation papyrologique vient corroborer son témoignage ; même la formulation allusive (« les gens qui possèdent ce savoir », § 3) est caractéristique du secret dont aiment à s'entourer les magiciens.

Après des remarques assez nombreuses sur la magie, l'auteur invoque brièvement le témoignage de la divination oraculaire. L'ordre dans lequel il mentionne les oracles fait songer à la présentation d'Oenomaüs, à peu près contemporain de Justin : Ὁ Ἀμφίλοχος, ἢ ὁ Δωδωναῖος, ἢ σὺ ἐν Δελφοῖς, εἰ γενοίμην ; « Si j'étais Amphiloque, le résident de Dodone ou toi, celui de Delphes »²⁰ : l'énumération repose éventuellement ici sur un tour proverbial. Plus fondamentalement, il faut se demander en quoi l'activité oraculaire atteste, selon Justin, la survie de l'âme humaine après la mort. Le rapprochement qui sous-tend l'affirmation de Justin trouve un écho chez Plutarque : dans son traité *Sur les délais de la justice divine*, l'auteur postule un tel lien entre l'existence même de l'oracle et la survie de l'âme après la mort : « Pour moi, je refuse de renoncer à la survivance de l'âme (τῆς ψυχῆς τὴν διαμονήν) à moins que quelqu'un, à l'exemple d'Héraclès, n'enlève et n'emporte le trépied de la Pythie et ne détruise l'oracle. Mais, tant qu'il continue de faire, jusqu'en notre temps, des prédictions (...), c'est une impiété de condamner l'âme à mort » (560 D 3-8).

Les « enseignements des écrivains »

Le troisième témoignage invoqué par Justin en faveur de sa thèse est emprunté aux « enseignements des écrivains » grecs. Comme le remarque P. M. Schuhl²¹, le texte offre la première mention connue d'Homère dans un texte chrétien, mais il manifeste aussi une attention doxographique qui, malgré les problèmes posés par l'énumération (en particulier la mention de l'*écrivain* Socrate), manifeste l'innutrition philosophique de l'apologiste. Ailleurs, il mentionne Épicure (II. 6(7). 3 ; 12.5 ; 15.3), Héraclite (I. 46.3 ; II. 7(8).1), Musonius (II. 7(8).1), et, plus souvent, Platon (I. 8. 4 ; 20. 4 ; 44. 8 ; 59. 1, 5 ; 60. 1, 5 ; II. 12. 1 ; 13. 2) et Socrate (I. 5. 3, 4 ; 46. 3 ; II. 6(7). 3 ; 8(3). 6 ; 10. 5, 8, mais on ne trouve pas de parallèle à une telle énumération de cinq noms. Pour Empédocle, l'auteur songe peut-être au fr. 115 - un « oracle du Destin », Ἀνάγκης χορήμα -, rendu sans doute célèbre par la reprise allusive qu'en fait Platon dans le Décret d'Adrastée (*Phèdre*, 248 c3)²². Empédocle y expose la destinée des âmes (litt. δαίμονες) déchues de leur état divin pour avoir commis une faute et condamnées à prendre différentes formes mortelles pendant trente mille saisons, c'est-à-dire sans doute dix mille ans (cf. ἐτῶν μυρίων, *Phèdre*, 248 e 7). La conception pythagoricienne d'une punition de l'âme après la mort,

¹⁹ *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Herausgegeben und übersetzt von K. Preisendanz, vol. I, zweite, verbesserte Auflage, mit Ergänzungen von K. Preisendanz, durchgesehen und herausgegeben von A. Henrichs, Stuttgart, 1973, IV, 1. 1550-1559, p. 130. Cf. aussi *P.G.M.* I, 1. 43 sqq. (vol. 1, p. 4 sqq.), rouleau attribué au IV^e/V^e s. qui est une recette destinée à se procurer un démon «paredros», dont on attend en particulier qu'il envoie des rêves (*oneiropompei*, l. 100).

²⁰ La phrase est citée par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation Évangélique* 5. 23.3. Selon lui, l'ouvrage d'Oenomaüs était intitulé *Les charlatans démasqués* (Γοήτων φώρον).

²¹ *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949², p. 145.

²² Ce fragment est cité par Plutarque dans le *De exilio*, traité qui, par son genre littéraire, recourt à un fonds bien connu des lecteurs (607 C-D). Sur ce fr. 115 et la différence entre la conception du sort de l'âme après la mort selon Empédocle et d'après la tradition orphico-pythagoricienne, cf. D. Babut, « Sur l'unité delà pensée d'Empédocle, *Philologus* 120, Berlin, 1976, p. 156-160.

sous la forme d'une réincarnation dans un corps humain ou animal, selon la gravité de ses fautes est illustrée par ce que Diogène Laërce dit des anciens pythagoriciens : d'après eux, Hermès conduit les âmes chez Hadès ; « les âmes impures, elles, (...) sont enchaînées par les Érynies dans des liens infrangibles » (δεισθαι δ' ἐν ἀρορήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων)²³.

L'idée d'une rétribution des actions après la mort est développée dans plusieurs mythes platoniciens : on songe évidemment au mythe d'Er le pamphylien en *République* X, d'après lequel chaque forfait est expié au décuple (δεκάκις, 615 a 8) ; culminant sur les « grands coupables » (615 e 1), le récit illustre l'idée d'une proportion, dans l'Hadès, entre crime et châtement. Comparable, le schéma du mythe des enfers à la fin du *Gorgias* s'achève par l'évocation des supplices terribles de ceux que leurs crimes ont rendus « incurables » (525 b-e). Dans le *De Sera* de Plutarque, le grand mythe de Thespésios reprend ces thèmes en présentant de façon visuelle et expressive le moment où les âmes apparaissent dans leur vérité : par leur couleur, celles-ci témoignent de la nature et de l'intensité de leurs vices (565 C). Le récit s'achève par l'évocation de la future réincarnation de Néron, présentée comme un supplice (ch. 32). Nul doute que, s'il avait connu ce texte, le « doux Justin »²⁴, toujours enclin à détailler les tourments promis aux pécheurs, aurait marqué sa dette envers son prédécesseur. Enfin, la *Nékuia* fournit à l'auteur un dernier argument entièrement approprié : le récit homérique souligne que les morts conservent dans l'Hadès le sentiment : Élpénor, Anticlée, Achille et Héraclès répondent « en gémissant » (v. 59, 154, 472, 616) ; l'âme d'Agamemnon et de chacun des défunts est « affligée » (v. 388, 542). Quant à Tantale et à Sisyphe, ils subissent un cruel supplice (v. 582 sq., 593 sq.).

Dans une telle page, Justin ne retourne pas seulement contre ses destinataires grecs leurs propres textes ou pratiques religieuses, mais il se montre détenteur de leur culture²⁵ et de la *langue* de leur culture : au § 2, l'idée que la mort serait un aubaine pour les gens injustes, si elle apportait l'insensibilité est, *pour le thème*, inspirée de l'*Apologie de Socrate* : dans le cas où la mort annule toute sensation comme un songe profond, ce serait « un merveilleux avantage (θαυμάσιον κέρδος) que de mourir », dit Socrate (40 d 1-2). Cependant, Justin est plus profondément tributaire de Platon, puisqu'il s'inspire de la *formulation* même du *Phédon*, traité dont le sujet majeur porte précisément sur l'immortalité de l'âme : « admettons en effet que mourir, ce soit se détacher de tout, *quelle aubaine* se serait pour les méchants (ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς), une fois morts, en même temps qu'ils sont détachés de leur corps, de l'être aussi, avec leur âme, de cette méchanceté qui est la leur ! ». En, somme, l'Apologiste reprend un thème platonicien en recourant aux termes mêmes de Platon.

L'art de la composition

Étant donné le caractère savamment élaboré d'un tel développement, on hésitera à y introduire des corrections, même si la tradition manuscrite ne repose que sur un manuscrit du 14^e s. et sur son apographe du 16^e s. Au § 5, W. Schmid propose de corriger Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους en Πλάτωνός τε καὶ Ξενοκράτους²⁶. Certes, la correction est séduisante et elle

²³ *Vies et doctrines des philosophes illustres* VIII, 31-32, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999, p. 965-6.

²⁴ R. Joly, *Christianisme et philosophie. Étude sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, 1973, p. 155-170 ; « le sadisme compensatoire de l'au-delà trouve en Justin un représentant caractérisé » (*ibid.*, p. 167).

²⁵ Au § 4, le rapprochement entre les « déments » (μαινόμενους) et la « mantique » (μαντεία) est peut-être inspiré à Justin par une réminiscence de l'étymologie fantaisiste proposée par Platon dans le *Phèdre* : Socrate y dérive le second mot du premier (244 b-c).

²⁶ *Art. cit.* à la n. 28, p. 120.

peut trouver un certain appui dans des textes de Plutarque²⁷, mais elle constitue la *lectio faciliior* : on trouverait l'énumération Platon – Socrate dans de nombreux textes, ainsi chez Apollonios le biographe : Φασὶ μέντοι τινὲς αὐτὸν ἀκουστὴν γενέσθαι Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους, ψευδόμενοι²⁸. Comme dans cette phrase, la liaison forte - Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους – se comprend, chez Justin, avec ces deux noms propres plus aisément qu'avec Platon et Xénocrate. L'apologiste n'ignore pas que Socrate n'a rien écrit, mais sa formulation a une valeur expressive et elle trouve un parallèle dans le redoublement qui suit : καὶ ὁ παρ' Ὀμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως.

Soucieux d'obtenir une formulation fluide et une énumération exacte sur le plan chronologique, J. Davies dans ses notes à l'édition de S. Thirlby (1722), C. Ashton (1767)²⁹ et W. Schmid³⁰ ont proposé de déplacer le segment relatif à Homère - καὶ ὁ παρ' Ὀμήρῳ - ἐπίσκειψιν – avant la mention des enseignements des écrivains. Une telle conjecture, outre qu'elle n'a aucune nécessité, ignore le mouvement de l'argumentation : féru de culture grecque, Justin sait que le Poète représente la référence suprême ; la mention de l'*Odyssée* constitue donc la pointe du raisonnement. La minutie des rites accomplis par Ulysse pour entrer en relation avec les défunts a suscité une interpolation dans le chant XI : après le v. 35, on trouve dans le *Papyrus d'Oxyrrhynchos* n° 142 une invocation de trente vers à Anubis, Phtha, Phren, Homosofo, Ablanatho, etc. Ce témoin est un fragment des *Cestes* de Julius Africanus, auteur de la première moitié du III^e siècle³¹ ; il n'est pas exclu que Justin ait connu une telle actualisation du texte homérique à partir d'une tradition magique très à l'honneur à l'époque impériale, puisque Julius Africanus déclare avoir trouvé cette version du texte homérique dans des exemplaires déposés à Nysa de Carie et à Aelia Capitolina (Jérusalem) ; en outre, à la hauteur du vers où Circé signale à Ulysse l'évocation qu'il devra faire aux morts (X, 535), Eustathe remarque que le Poète a *oublié* de mentionner la prière magique³² : cela montre combien les Anciens associaient cette page si célèbre à un rituel magique. On remarquera que cette mention finale d'Homère donne au développement de Justin la forme d'une vaste inclusion, débutant par la νεκρομαντεία et l'ἐπόπτευσις et s'achevant par la νέκυνια et l'ἐπίσκειψις. Après les fondateurs de doctrines nécessairement spécifiques, l'auteur évoque les deux « figures » universelles de l'hellénisme - Socrate et Homère – en un ordre qui est celui d'une gradation et non d'une énumération chronologique. Face à une composition aussi soignée, la critique doit repérer l'intention littéraire ou argumentative de l'auteur au lieu de songer à amender le texte.

L'ironie de Justin

Une telle page présente une référence totalisante à tout ce que la tradition païenne comprend de pratiques et de productions impliquant une communication des vivants avec les morts et, au-delà, avec le divin. La liste établie par Justin frappe par sa longueur mais non par sa nature ; les totalisations de la tradition ne sont pas inconnues des païens : P. Hadot note l'inflexion scolastique de la philosophie grecque, à partir du I^{er} s. avant J.-C., fondant celle-ci sur des autorités révélées d'autant plus vénérables qu'elles sont anciennes : législateurs, poètes,

²⁷ « Pour ce qui est d'abord, Héracléon, des mauvais démons, ce n'est pas seulement Empédocle qui les admis, mais aussi Platon, Xénocrate et Chrysippe et encore Démocrite » (*De defectu*, 419 A 5-8). Cf. aussi le *De Iside*, 360 D 7 sq. sur les grands démons « dont Platon, Pythagore, Xénocrate et Chrysippe, à la suite des théologiens anciens, disent qu'ils sont plus forts que les hommes ».

²⁸ *Vie d'Eschine*, l. 34, V. Martin, G. de Budé, Eschine, *Discours*, t. 1, Paris, 1927, p. 5.

²⁹ Sur ces deux éditions, cf. A. Wartelle, *Bibliographie historique de saint Justin ...*, Paris, 2001, *ad loc.*

³⁰ *Art. cit.* à la n. 28, p. 117.

³¹ J.-R. Vieillefond, *Les Cestes de Julius Africanus*, Paris, 1970, p. 277-291.

³² V. Bérard, *L'Odyssée*, Paris, 1924, p. 84.

philosophes ou oracles³³. Au Ier s. avant J.-C., Varron nomme « *theologia tripertita* » cette triple révélation qui, avant d'être l'objet des critiques chrétiennes, est illustrée par quelques textes grecs³⁴, en particulier l'*Érotikos* où Plutarque déclare que l'opinion qu'on se fait des dieux est « entièrement formée et déterminée par ce que disent les poètes, les législateurs et, en troisième lieu, les philosophes » (763 C 2-5). En outre, la compatibilité entre Homère et les philosophes est un des thèmes récurrents de Maxime de Tyr, sans doute contemporain de Justin³⁵.

Autant une liste comportant mantique, philosophie et Homère semble traditionnelle à l'époque de Justin, autant l'addition des pratiques magiques suscite l'étonnement. L'auteur entend-il aller des pratiques « populaires » (la magie) au degré « supérieur » sur le plan culturel (les philosophes et Homère) ? La mention de la magie répond-elle à une intention ironique, consistant à disqualifier les pratiques savantes en les mettant sur le même plan qu'une pratique courante, alors qu'à la même époque, dans une autre *Apologie*, Apulée les présentent comme antinomiques³⁶ ? Délaissant l'opposition « populaire » / « savant », peut-être inopérante, ne doit-on pas voir dans cette page l'illustration de l'inflexion théurgique que prend, à l'époque de Justin, la philosophie ?³⁷ Il n'est, semble-t-il, pas possible de le dire et, comme souvent, le témoignage en apparence si clair de l'apologiste résiste à l'interprétation.

Il reste que l'argumentation de Justin a, dans cette page, quelque chose de profondément ironique : la longue liste des pratiques proprement grecques s'achève par une remarque d'inspiration néo-testamentaire, entièrement étrangère à l'hellénisme : « rien n'est impossible à Dieu » (*Matthieu 19.26, Marc 10.27, Luc 18.27*)³⁸ ; en outre, les différentes facettes de la *paideia* et les *realia* de l'hellénisme sont invoquées pour corroborer la position des chrétiens : « Admettez-nous autant qu'eux » (οἷς καὶν ὁμοίως ἡμᾶς ἀποδέξασθε), déclare Justin (§ 6). Enfin et surtout, l'auteur invoque toutes les autorités de l'hellénisme pour établir une survie de l'âme que, à l'exception des Épicuriens, nul parmi les lettrés grecs ne songe à mettre en question. En revanche, tous rejettent, comme une plaisanterie digne de la comédie, la croyance en la réincarnation des corps³⁹. L'habileté de l'auteur consiste à établir entre ces deux idées, si opposées pour un Grec, un lien logique : alors que la démonstration semble close, Justin introduit au § 6 l'argument décisif sous forme d'un raisonnement *a fortiori* et la portée du développement bascule *in extremis* ; la résurrection des corps est une idée plus grecque que grecque, suggère-t-il : singulier tour de force argumentatif qui, en termes d'illusionnisme, représente un tour de passe-passe.

³³ « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », in M. Tardieu éd., *Les Règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 13-34. « La scolastique de cette époque va s'efforcer, écrit-il, de concilier toutes ces autorités pour en tirer une sorte de système général de la philosophie », *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, p. 237.

³⁴ Ils sont fournis par G. Lieberg, « Die 'Theologia Tripertita' in Forschung und Bezeugung », *A.N.R.W.*, I, 4, Berlin-New-York, 1973, p. 107-109. Sur ce point, cf. aussi J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 276-307.

³⁵ Voir, en particulier, les *Dialexeis* 4 et 26, *Dissertationes*, éd. M. B. Trapp, Stuttgart-Leipzig, 1994, *ad loc.* Cf. J. Puiggali, *Études sur les dialexeis de Maxime de Tyr*, Lille, 1983, p. 85-96.

³⁶ Cf. l'analyse du procès en magie qui lui est fait par F. Graff, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 79-105.

³⁷ Malgré les subtiles distinctions qu'établit Jamblique entre l'art du théurge et celui du magicien, « la frontière entre les deux est en réalité bien mince », note C. Van Liefferinge (*La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999, p. 41).

³⁸ B. Snell a souligné le contraste entre les mentalités grecque – les dieux ont théoriquement le pouvoir de changer le cours naturel des choses, mais ils ne le font pas – et juive ou chrétienne : en *Juges* 6.36 sq., Gédéon demande à Dieu de violer l'ordre naturel des choses, pour prouver que rien ne lui est impossible (*Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, 1975³, p. 49).

³⁹ Cf. la remarque d'Origène : Ἐπὶ πλέον κερωμώδηκε τὴν κερηρυγμένην μὲν τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, Celse « a longuement raillé la résurrection de la chair qui est prêchée dans les églises », *Contre Celse* V. 18.

L'incertitude relative aux véritables destinataires du texte (écrit *ad externos ? ad internos ?*), la connaissance intime qu'a l'auteur du langage – et donc des pratiques - de la magie mais aussi de celui de la philosophie (l'ἔργον du *Phédon*), sa perspective d'historien des idées (la liste des συγγράφεις, § 5) analogue à celle d'un Plutarque, la vivacité de son argumentation qui fait songer à Lucien introduisent de la complexité dans une énumération en apparence documentaire : Justin fait l'apologie du christianisme en se montrant héritier et quelque peu γόης de l'hellénisme.

Tâchons de répondre aux deux questions que nous avons posées en commençant :

- on ne peut vraiment parler de conciliation avec l'hellénisme car Justin se place au coeur de celui-ci, hellénisme entendu comme langage de la raison mais aussi comme réseau d'associations qui fait la culture. Il n'intègre pas l'hellénisme : il s'intègre dans l'hellénisme, comme le navigateur au milieu du vent qu'il utilise contre la force même du vent. De même, Justin utilise tout l'hellénisme, sinon comme instrument, du moins comme palette de moyens permettant des réagencements permanents : on par du vous les philosophes / nous les chrétiens (I.1) et en 59.4 on parle de la doctrine mentionné par Platon, les autres philosophes et nous, doctrine à laquelle vous devez adhérer. Cependant, ailleurs, Platon sera implicitement rapproché des démons. L'attitude intransigeante prévaut sur la conciliation.

- La comparaison entre les deux parties de l'Apologie fait bien voir que Justin ne s'adresse pas, dans la première partie, aux autorités. Son destinataires sont les chrétiens ; c'est à eux qu'il s'adresse avec toutes les ressources de son talent littéraire, les instruisant de l'exégèse typologique, leur apprenant que l'hérésie et le polythéisme sont l'oeuvre des démons, le judaïsme le fruit d'une incompréhension. Ses auditeurs sont aussi des objecteurs, virtuels sans doute plus qu'actuels, mais il anticipe les débats ultérieurs (Celse, Porphyre) et montre, sur ce plan aussi, son importance dans l'histoire de la littérature chrétienne.